

La lógica doméstica y la lógica comunitaria en la sociedad tradicional pirenaica

(Domestic and community logic in the traditional pyrenaic society)

Martínez Montoya, Josetxu
Deustuko Unibertsitatea
Unibertsitaten Etorbidea, 24
48007 Bilbo

BIBLID [1137-439X (1998), 17; 155-180]

El autor plantea que las nociones de casa y de comunidad son dos conceptos sociológicos que definen la organización social y la cultura pirenaicas. Ambos responden a unas mismas lógicas de reproducción: La indivisión y la exclusión son los mecanismos mediante los cuales estas dos formas de vida social (doméstica y comunitaria) se estructuran. A nivel cognitivo, sin embargo, es decir desde el punto de vista emic, la noción de casa aparece como elemento clasificador de la vida social, es decir, como variable explicativa de la cultura.

Palabras Clave: Casa. Comunidad. Reproducción social. Identidad. Vecindad.

Idazlearen ikuspuntutik, etxea eta komunitatea Pirinioetako kultura eta gizarte antolamendua definitzen dituzten konzeptu soziologiak dira. Biek dute irauteko modu bera: ez zatitzea eta baztertzea, bi mekanismo hauen bidez egituratzen baitira gizarte bizimodu horiek (etxekoa eta komunitatekoa). Kognitibo mailan, berriz, hau da emic ikuspegitik, etxea konzeptua gizarte bizitza sailkatzen duen elementu gisa ageri zaigu, kulturaren aldagai independente gisa, alegia.

Giltz-Hitzak: Etxea. Komunitatea. Gizarte erreprodukzioa. Nortasuna. Auzotasuna.

D'après l'auteur, les notions de maison et de communauté sont deux concepts sociaux définisseurs de l'organisation sociale et de la culture pyrénéennes. Leur logique de reproduction est la même: l'indivision et l'exclusion. Au niveau cognitive, c'est-à-dire du point de vue emic, l'idée de maison apparaît comme l'élément classificateur de la vie social, comme variable explicative de la culture.

Mots Clés: Maison. Communauté. Reproduction sociale. Identité. Voisinage.

1. INTRODUCCION

Ha sido una preocupación constante en las ciencias sociales el hallar las unidades mínimas de organización social y, al mismo tiempo, encontrar las nociones que las puedan definir adecuadamente. En ambas tareas, la opinión de los especialistas no es siempre concordante. Las propuestas son, sin embargo, cada vez más clarificadoras. Términos como comunidad, familia, propiedad, pueblo, cultura, etc. han demostrado ser demasiado imprecisos en unas ciencias (antropología, sociología, geografía, historia...) que han ido abordando campos cada vez más complejos de la realidad social y en los que la diversidad de costumbres, formas de organización y maneras de percibir la experiencia colectiva inciden en las herramientas conceptuales y analíticas con las que estas ciencias operan¹.

A nivel socio-antropológico, conceptos como grupo doméstico, casa, estrategias de reproducción social, territorialidad, lógicas sociales y culturales, espacios sociales de la comunidad, estructuras cognitivas y simbólico-rituales de la identidad, etc., han venido a sustituir, en el contexto europeo, a viejas nociones que se mostraban inadecuadas para expresar realidades sociales cuyas lógicas se guiaban por pautas de comportamiento que las ciencias sociales han ido descubriendo. Conceptos sociológicos (socio-espaciales, habría que decir) como valle, comunales, casa, vecindad, límites (y no fronteras), ligados al espacio social de la comunidad, van reemplazando poco a poco a nociones que tienen más que ver con lo parental (Benveniste, 1969), lo clánico o la adscripción personal (feudal) a estructuras de religación superadas en la vieja Europa.

Hay algunos estudios que destacan la importancia que los Pirineos han tenido como terreno de campo en el que la pertinencia de los conceptos ligados al espacio y a la residencia se ha mostrado especialmente relevante (Augustins, 1989). Otros autores (Pina Cabral, 1989) van más lejos en la investigación y muestran cómo, desde la Antigua Grecia, los conceptos ligados a la territorialidad sustituyen y reemplazan, poco a poco, a los que hacen referencia a la consanguinidad.

El llegar a construir un entramado conceptual que sea capaz de expresar lo que a nivel cognitivo aparece en la conciencia colectiva de los pueblos estudiados y que sea capaz de servir de herramienta de análisis comparativo, es una tarea permanente de la ciencia social. Yo quisiera abordar, en este sentido, no la pertinencia o no de las nociones territoriales (casa, vecindad, concejo, grupo doméstico) frente a las parentales (clan, familia, parentela), algo que ha sido suficientemente probado en el ámbito europeo², sino más bien intentaré abordar la problemática que se plantea en la sociología europea en relación al uso de los términos *casa* y *comunidad* y más concretamente la relación entre estas dos nociones y su pertinencia sociológica a la hora de definir las unidades básicas de organización social en Europa.

1. En la historia de la antropología los esfuerzos por definir lo que se entendía por función y por estructura son bien conocidos (especialmente Rivers, Lowie, Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss).

2. Pitt-Rivers decía ya en 1954: *mi experiencia en Antropología venía del este de África. Me presenté al trabajo de campo armado con modelos de linaje y de grupos de edad pero desprovisto de herramientas que fuesen relevantes para el estudio de la estructura social andaluza* (1994:31). Sin embargo no es este autor el que más ha contribuido a la clarificación de los conceptos adecuados en la etnografía europea sino los juristas e historiadores del siglo pasado y los antropólogos que han trabajado en este área cultural a partir de los años sesenta y especialmente a partir del concepto de *unidad doméstica* o *casa* que aparece en los últimos trabajos de Lévi-Strauss (1985), aunque se encuentran precedentes en Boas e incluso en los primeros evolucionistas Maine y Morgan que identificaban la sociedad *primitiva* como clánica y la *moderna* como territorial.

A nivel de historia de la antropología, esta discusión tiene un desarrollo importante en los trabajos de Malinowski. Este autor va a destacar la importancia de la familia nuclear de los trobriandeses enfrentándose a una tradición que ve en el linaje la unidad mínima de organización social de las sociedades *primitivas*. Por otro lado, la famosa discusión entre Radcliffe-Brown (1972) y Lévi-Strauss (1968), al interpretar la no menos famosa institución del avunculado (el hermano de la madre) evidencia, en definitiva, una discusión en profundidad sobre la preeminencia de la reproducción o del intercambio matrimonial en cuanto generadores de relación social. En ambos casos, la problemática que intento abordar está en el fondo de la discusión, es decir, la cuestión de la primacía de la familia nuclear sobre formas de agrupación colectiva más extensas, o, de otra manera, la pertinencia del estudio de la filiación o de la alianza como fundamentos de la vida social.

A nivel de etnografía europea, la cuestión se plantea a la hora de precisar cuál es el elemento central que define su organización social y en el que aparecen los rasgos más fundamentales de su cultura. En algunas zonas de Europa, la familia nuclear es la unidad corporativa más relevante (Mediterráneo). En otras, la comunidad aldeana (Castilla-León) y la casa (Pirineos) se constituyen en reguladores sociales de los grupos humanos. Las zonas de montaña europea, y más en concreto los Pirineos, son un buen terreno para analizar la importancia que estas unidades mínimas de organización social tienen para moradores y vecinos.

En el estudio de las sociedades tradicionales europeas, encontramos tres tradiciones que nos ayudan a comprender las formas de organización social y cultural de los pueblos que han habitado la vieja Europa, la histórico-jurídica, la socio-geográfica y la etno-antropológica. La comprensión de las comunidades del pasado europeo implica el conjugar los tres enfoques. Cada uno de ellos ha elaborado una metodología, una problemática, y ha hecho aparecer unas características organizacionales, normativas y rituales que caracterizan a los caseríos, aldeas, pueblos y valles de la Europa rural. En relación a los Pirineos, los desarrollos empíricos y teóricos de la sociología y el derecho son los pioneros en el análisis de esta área cultural cuyas características sociales la ubican en lo que Augustins llama sistemas basados en la *casa*³ frente a los que fundan su organización social en base al concejo vecinal o a la familia nuclear⁴.

3. Entendida ésta no en cuanto hábitat sino en cuanto unidad mínima de organización social, es decir, en cuanto grupo corporativo, persona moral, detentadora de derechos y deberes sociales y principio regulador de la cultura de un grupo humano. Es decir, lo que en el País Vasco llamamos *baserri* o en Catalunya *masia*. Paul Henri Stahl utiliza una antigua palabra francesa para denominar a esta institución, *maisnie*, y la define como la más pequeña unidad de organización social en el medio rural europeo. Estaría compuesta por un grupo doméstico que vive en torno al mismo fuego y a la misma cocina (*même pot et même feu*), instalado en un territorio que explota en común (Stahl, 1977:92).

4. En realidad, Augustins (1989) elabora una tipología un poco diferente, basada en el lenguaje del parentesco (casa, parentela y linaje). Según este autor, a la hora de perpetuar el grupo doméstico, en Europa se siguen dos lógicas, una parental y otra residencial. En el primer caso, la casa no es más que un abrigo. Las relaciones sociales se dan entre grupos de parentesco. En el segundo caso, en cambio, la casa es una institución social por la que pasan y se reproducen las relaciones sociales. Estas son relaciones entre casas. Yo prefiero utilizar categorías socio-espaciales y hablar de casa, pueblo (concejo) y familia nuclear para diferenciar tres formas de organización social que en Europa corresponderían, grosso modo, a las zonas de montaña (especialmente los Alpes y los Pirineos) la primera, a las zonas de las llanuras (desde Rumanía hasta Castilla-León pasando por la comuna francesa o el village inglés) la segunda, y al mediterráneo europeo la tercera, zona en la que la única unidad corporativa de alguna importancia es la familia nuclear y en donde la comunidad no aparece representada a nivel corporativo en ninguna institución. Las formas de cohesión social de las sociedades mediterráneas son los valores (honor/vergüenza). Los primeros trabajos (Campbell –1964–, Pitt-Rivers –1954–) evidencian este postulado durkheimiano con respecto a las sociedades segmentarias.

2. EL ESTUDIO DE LAS UNIDADES SOCIO-ESPACIALES EN LOS PIRINEOS

Fue Frédéric Le Play el primero en llamar la atención sobre la importancia de una institución pirenaica que, según este moralista decimonónico, resumiría las virtudes más elementales de la organización social: *Lorsqu'en 1856 Le Play observe les Mèlouga, il reconnaît dans leur mode d'existence familiale dont la diffusion doit assurer à la nation tout entière, voire, à toutes les nations, le bonheur et la paix sociale. Les Mèlouga deviennent alors l'archétype de la famille-souche, qu'il crédite, conformément au double visage de son projet, des plus sûres vertus pour l'harmonie des peuples. Associé au patronage, "la protection indispensable des classes inférieures", au développement de l'association, "l'union de ceux qui travaillent et de ceux qui dirigent", et au respect de la religion chrétienne, la famille souche prend place dans un modèle de société, la "constitution essentielle de l'humanité". A mi chemin entre l'idéalisation fouriériste ou saint-simonienne de la communauté et de l'individualisme bourgeois, la grande famille que le Play découvre et propose devient au XIXe siècle la matrice de l'ordre souhaité par les partisans de la tradition* (Assier.-Andrieu, L. 1984:495)

Le Play instituye a la *familia troncal* en la célula fundamental de la sociedad pirenaica diferenciándola de los otros dos tipos de familia que la sociología empírica había descubierto en Europa, la patriarcal o comunitaria y la inestable o nuclear. La familia y no la comunidad es para Le Play la unidad básica y el fundamento del orden social: *La tradition veut, dans son école, qu'il découvre l'importance de son dogme principal, à la manière de Darwin débarquant aux Galapagos, un jour de 1837 au cours d'un voyage en Russie: "Sur les confins de la Sibérie, rencontrant dans une famille de Tartares nomades, une société composée exclusivement d'une famille et pourtant complète, il eut la certitude d'avoir trouvé dans la famille humaine l'élément fondamental, le corps simple, dont le développement et les modifications donnent naissance à tous les agrégats, à tous les phénomènes sociaux"* (Assier-Andrieu, L. 1984:496-497).

La familia sería, para Le Play, el microcosmos social del que surgirían todas las demás instituciones sociales. A diferencia de Fustel de Coulanges (1984) que hace derivar las instituciones sociales de la religión, Le Play fundamenta la institución social en la vida familiar. Y entre los tipos de familia que descubre, Le Play cree encontrar en la *familia troncal* el tipo de asociación más perfecto ya que se ubica entre el excesivo individualismo de la familia nuclear y la opresión a que somete a los individuos la familia patriarcal: *La famille souche s'est constituée spontanément avec ses caractères chez toutes les races stables. Fondée sur la nature même de l'homme et de l'atelier agricole, elle a été partout l'oeuvre de la coutume non de la loi écrite. Ce régime communique à toutes les races les forces matérielles et morales qui sauvegardent l'indépendance du territoire et fondent au dehors des colonies prospères. Il est bienfaisant pour toutes les classes de société: il préserve les plus riches de la corruption en leur imposant des sévères devoirs; il fournit aux moins aisés les moyens d'épargner à leurs rejetons les dures épreuves de pauvreté. Il distribue équitablement les avantages et les charges entre les membres d'une même génération: à l'héritier, en balance de lourdes devoirs, il confère la considération qui s'attache au foyer et à l'atelier des aïeux, aux membres qui se marient au dehors, il assure l'appui de la maison-souche avec les charmes de l'indépendance; à ceux qui préfèrent rester au foyer paternel, il donne la quiétude du célibat avec les joies de la famille; à tous, enfin il ménage jusqu'à la plus extrême vieillesse le bonheur de retrouver au foyer paternel les souvenirs de la première enfance* (Le Play, 1884:36-37).

Le Play llega a esta conclusión después de analizar la familia Mèlouga de la que dice: *La transmission intégrale des petites propriétés de paysans, entraînant comme conséquence le régime du travail sans engagements, est le fondement de la constitution sociale de cette localité; elle établit entre les générations successives d'une même famille une association*

permanente, maintenue par le libre consentement des parties, laissant à chacune d'elles la faculté de s'établir au dehors avec une dote proportionnelle à sa part de propriété. De cette famille souche, placée, grace à un travail opiniâtre dans d'excellentes conditions de moralité et de bien être, partent incessamment, en moyenne tous les quatre ans, des rejetons dressés au travail et à l'obéissance, pourvus d'un petit capital, offrant par conséquent de précieuses ressources à une nationalité en voie de développement. Ce régime présente des avantages évidents pour le recrutement de l'industrie, de l'armée, de la flotte et des colonies; il donne des garanties toutes spéciales pour le maintien de l'ordre public, pour le progrès des institutions communales et de la liberté civile. Ici, comme dans la Suisse allemande, l'Allemagne du Nord, le Danemark, ect., il concilie au plus haut degré l'intérêt public et la permanence du bien-être individuel (Le Play 1983:81).

Le Play habla especialmente de los vascos como modelo etnográfico de este tipo de familia: *En France ils (les basques) occupent encore, les départements des Hautes-Pyrénées, les districts que les habitants du pays appellent, selon les traditions locales, le Lavedan, le Bigorre, le Béarn, la Soule, la Basse-Navarre et le Labourd. En Espagne, ils se sont conservés sans mélange dans la Haute Navarre, l'Alava, le Guipuzcoa et la Biscaye. Ils sont nommé Basques par les français et vascos par les espagnols. Dans les trois dernières provinces, ils ont résisté avec une indomptable énergie aux empiétements des monarches espagnols. Ils ont dû subir la suzeraineté des derniers, mais ils ont conservé, en ce qui touche les institutions civiles et le gouvernement local, l'autonomie que la monarchie en décadence et la révolution de 1789 ont détruite pour toutes les races établies dans les limites actuelles de la France. Cette stabilité, sans exemple chez les Européens, est l'oeuvre de la famille souche (Le Play, 1884:41).*

Después de recordar cómo Strabon, en el s. I, mencionaba este tipo de organización entre los cántabros, Le Play señala que hay una prueba anterior, la que Plutarco da al narrar la gran expedición de Anibal (219 a.C.): *Ce grand homme de guerre (Annibal) se rendant du midi de l'Espagne en Italie à la tête d'une armée de cent mille soldats, ne put traverser la chaîne des Pyrénées qu'en se soumettant aux conditions qui lui furent imposées par les Euskes. A cette occasion, il fut stipulé que les dommages causés par les Carthaginois seraient réparés, et que les contestations qui pourraient naître seraient réglées, en chaque case, selon les décisions d'un tribunal composé des femmes de la localité. Les moeurs qui autorisaient une telle stipulation se rattachaient, sans aucune doute, à la nuance de la famille souche que je viens de signaler dans la même contrée. Elles remontaient évidemment à une époque encore plus ancienne; car les moeurs ne s'élèvent qu'à l'aide du temps à ce degré de perfection. Sous cette influence, les Euskes restèrent stables et indépendents, tandis que les Celtes et les Gaules, désorganisés par leur régime de familles instables, subissaient le joug des Romains. Ceux-ci ne restaurèrent point la famille: ils inoculèrent leur propre corruption aux Gaulois, et ils préparèrent ainsi le succès de l'invasion des Franks (Le Play, 1884:44).*

Estos testimonios muestran la importancia que Le Play da a la *familia troncal* y cómo esta ha sido causa, en el caso de los vascos, no solo de bienestar material y espiritual sino también de independencia política. El punto clave de la estructura de la familia troncal es la indivisión de bienes, es decir, la trasmisión integral del patrimonio de una generación a otra. El código civil francés instaurado por la Revolución amenazaba el centro mismo de esta institución. Le Play se convirtió en defensor y paladín de la familia troncal como modelo de riqueza, armonía, autoridad, cooperación y lucha contra la pobreza y miseria moral, haciendo derivar de la familia todos los bienes sociales y comunitarios. Este principio teórico lepleciano, aunque combatido profusamente por investigaciones posteriores, como veremos, no

ha dejado de atraer la atención de los estudiosos debido, fundamentalmente, a la preocupación por los valores. Uno de los trabajos más interesantes, en este sentido, es la obra de Emmanuel Todd sobre la relación entre forma de familia y valores sociopolíticos de las sociedades europeas. Aunque suponga desviarnos un poco de nuestro tema específico, merece la pena recordarlo por las comparaciones tan sugerentes que ofrece.

Siguiendo a Todd (1983) y sirviéndonos, asimismo, de los estudios de Burguière (1986), Mendras (1984) y Déchaux (1991), podríamos establecer una tipología de los grupos domésticos de la Europa tradicional, tratanto de ver la relación que se da entre diversos tipos de familia y la ideología social que han generado. El planteamiento básico de este postulado (la relación entre organización familiar e ideología social) es que la organización económica y la ideología de un grupo están condicionadas por su tradición antropológica, y más concretamente por sus estructuras familiares. Habría dos variables que condicionan cada tipo de familia, a) la *residencia* (patrilocal o neolocal): si los hijos viven con los padres (residencia patrilocal), las relaciones son autoritarias; si la residencia es neolocal, las relaciones serán liberales; b) las *relaciones entre hermanos* que, según las reglas de herencia, pueden ser igualitarias o desigualitarias.

El tipo de familia explicaría el desarrollo ideológico, religioso y político de Occidente desde el s. XVI. En Europa, a partir de este siglo, hay una diferencia notable entre las regiones que inician un proceso de alfabetización, de industrialización y de control de los nacimientos y las regiones que no lo hacen⁵. ¿Porqué unas regiones aceptan la Reforma Protestante y otras no?. El tipo de familia nos lo va a decir. La reforma protestante es autoritaria y desigual. Exige la sumisión de los hombres a Dios y postula, a través del dogma de la predestinación, la desigualdad. Sólo las regiones donde domina un tipo de familia autoritaria y desigual pueden aceptarla (Alemania del Norte, Suiza del Norte, Suecia). En otras partes en las que la familia nuclear es la norma, la Reforma fue rechazada o modificada. El dogma de la predestinación cedió al liberalismo o al libre albedrío. La alfabetización y la distancia de Roma colaboraron, de igual manera, al nacimiento de la Reforma. Por otro lado, la secularización y la descristianización, se darán en ámbitos de familia nuclear. El vacío social que dejan estos fenómenos, será llenado por ideologías contrapuestas: el socialismo, el nacionalismo y la religión tradicional. La familia sería, en última instancia, el origen y la transmisora de los valores de la vieja Europa, especialmente las nociones de autoridad y de igualdad.

A nivel político, estos valores habrían dado lugar a una *geografía familiar* de las ideologías europeas, es decir, a una estructuración política que se explica si recurrimos a la estructura del grupo doméstico y a las reglas de transmisión de patrimonio:

		<i>Autoridad</i>	
		+	–
<i>Igualdad</i>	+	Familia indivisa	Nuclear igualitaria
	–	Familia troncal	Nuclear individualista

5. Dicho de otra manera, estaríamos hablando de la Europa de la razón (norte) frente a la Europa del sentimiento (sur).

Según esta tesis, el comunismo coincide con el área de la familia *comunitaria* indivisa. La familia *autoritaria* (indivisa y troncal) sería predominante en las zonas en las que se desarrollaran la social democracia alemana y escandinava y el radicalismo francés. La familia *nuclear* igualitaria corresponde al ideal democrático de la Francia del Norte y la familia nuclear absoluta coincide con el parlamentarismo inglés (versión inglesa y americana).

Esta equiparación entre estructura, valores del grupo doméstico e ideología, ayuda a resolver, según H. Mendras (1984), ciertos enigmas del mapa electoral europeo: la Italia *roja* es un área en la que predomina la familia nuclear. En zonas del centro de Francia, en las que la clase política se asombraba de que el campesinado votara a la izquierda y a la extrema izquierda desde 1848, corresponde al área de la familia indivisa. A nivel europeo, las democracias socialistas no han tenido éxito más que en los países de familia indivisa: Rusia, Ucrania, Bulgaria, Albania, ex-Yugoslavia, Hungría. Polonia, lugar de familia nuclear, ha sido siempre rebelde al comunismo. Polonia tiene un régimen de campesinado individualista que resiste a un régimen político aceptable para los mujiks comunitarios. Las diferentes formas del *mir* pueden ser una buena prefiguración de los soviets y de los kolhoses. En Polonia, en cambio, nunca hubo colectivización de tierras ni cooperativización. Las estructuras familiares y aldeanas explican su resistencia a las formas colectivistas. Si estas teorías las aplicamos al caso vasco, el fenómeno de Mondragon podría explicarse mediante un análisis similar⁶. Es decir, el cooperativismo (y no socialismo) industrial, se explicaría por el sistema tradicional de cooperación vasco (comunitario, autoritario –familia troncal–). No habría desembocado en el socialismo ya que la vida tradicional vasca no es igualitaria sino desigualitaria (herencia a un solo hijo).

Otro de los campos en los que se está desarrollando el principio de la primacía de la familia es el del parentesco. A partir de los trabajos de D. Schneider sobre la importancia de los principios biologizantes de la cultura europea, algunas antropólogas están trabajando sobre las metáforas genealógicas y naturalizantes a la hora de organizar las relaciones sociales en la cultura europea. Se pueden consultar, especialmente, los trabajos de M. Strathern (1982) y Dolors Comas de Argemir (1996).

3. LA CONTESTACION DE LA PRIMACIA DEL POSTULADO DOMÉSTICO EN LA CULTURA TRADICIONAL PIRENAICA. EL POSTULADO DE LA PREEMINENCIA DE LA COMUNIDAD

Las teorías de Le Play van a ser abiertamente criticadas por teóricos posteriores que ponen como fundamento de la vida social pirenaica no la familia troncal sino el sistema de apropiación de los recursos naturales, es decir la gestión comunitaria de los terrenos de montaña por la comunidad de vecinos⁷. Dos seguidores de la escuela de Le Play, Butel y

6. Hay algún estudio que lo ha abordado desde esta perspectiva culturalista, en concreto la tesis de Gutiérrez (University of Chicago, 1985)

7. Aunque de origen claramente materialista, estos planteamientos recuerdan el postulado durkheimiano de la vida social. Para este autor, el origen de las instituciones sociales así como de las representaciones colectivas, está en la descomposición social de la horda *primitiva* que da origen a los clanes segmentarios. La familia, pues, es de origen social. El mismo principio rige en la sociedad actual, aunque de forma diferente. En la sociedad actual, la vida familiar no puede ser considerada como el origen del ordenamiento social ya que es consecuencia de la división social del trabajo. Un cambio en la estructura social ha producido un tipo diferente de familia. Esta es cambiante en la medida en que lo hace la sociedad. Nunca puede ser el principio explicativo de lo social. El sociologismo durkheimiano no permite tal inversión.

Desmolins, van a rebelarse contra los principios sociológicos de su maestro. Es principalmente Butel el que va a plantear una interpretación alternativa al modelo teórico de Le Play. En 1892/3 publica en la Ciencia Social un informe sobre el valle de Ossau, uno de los valles del Béarn. Sus conclusiones contradicen las teorías más importantes de Le Play:

* No hay familia troncal en los Pirineos⁸

* El sistema familiar pirenaico que Butel considera patriarcal y no troncal no solo no asegura la estabilidad social sino que, debido a la necesidad imperiosa de salvaguardar el patrimonio, sacrifica a los hijos que no heredan.

* No es la familia, sino la comunidad y especialmente las relaciones de producción lo que constituye la base del orden social en los Pirineos.

Respecto al primer punto, la afirmación de Butel, corroborada por Demolins y más tarde por Laslett, no ha tenido mayor fortuna en las ciencias sociales. El grupo doméstico pirenaico corresponde a lo que Le Play bautizó como familia troncal y que encontramos en otras zonas de montaña europea (ver Berkner, 1972 y Douglass, 1988a y b). En cuanto a los Pirineos, Agnes Fine-Souriac nos dice: *La forte proportion de ménages que nous observons s'être classés en vingt ans dans la catégorie des ménages complexes montre que, dans notre exemple pyrénéen, c'est la famille souche qui est la règle* (1977,3:481). Del mismo modo, Dolors Comas de Argemir dirá al hablar del Pirineo aragonés: *Esta dinámica (un sólo heredero que comparte con los padres una misma mesa, hogar y gasto) conforma este tipo de familia denominada troncal nombre que evoca su misma composición puesto que se puede considerar formada por un tronco (las sucesivas parejas conyugales de cada generación) y unas ramas, integradas por los hermanos solteros del heredero de cada generación, y a veces, también, por algún doméstico* (1984:79).

El segundo es más discutible ya que depende de qué se entiende por estabilidad social y por *sacrificio* de los hijos no herederos. Desde una perspectiva *emic*, en el contexto pirenaico en el que la casa-institución es el valor supremo, es difícil hablar de *sacrificio*. Si como reconocen algunos autores (Pierre Lhande, 1908) los segundones eran los primeros en colaborar para evitar las consecuencias de la Ley de la Convención del 7 de Marzo de 1793 que prescribía la repartición igualitaria de los bienes troncales a todos los descendientes, hay que concluir que el *modelo doméstico pirenaico*⁹ era, antes que nada, un modelo cognitivo de las poblaciones que encontramos ubicadas a ambos lados de la cordillera de montañas que unen el cantábrico con el mediterráneo. *Sacrificio, desigualdad, víctimas estructurales*¹⁰, etc., son conceptos derivados de la mentalidad individualista de la burguesía europea, de sus leyes y principios de reproducción. Poco tienen que ver con una cultura en la que la noción clave es el patrimonio doméstico y no los derechos de los individuos.

8. *Sommes-nous réellement, comme l'a cru Le Play et comme on l'a répété après lui, en présence de la famille souche? De la famille-souche, on retrouve bien, à première vue, un trait habituel plutôt qu'essentiel et spécifique: la transmission intégrale du domaine à un seul héritier. Mais, en poussant plus loin l'analyse, je découvre un certain nombre de faits absolument inconciliables avec l'esprit d'individualisme, d'expansion et d'initiative dont la formation en famille-souche est le principe....On s'est évidemment trompé en assimilant les groupements pyrénéens, si patriarcaux dans leurs origines, à la famille-souche des rivades du Nord* (Butel, 1892, 14:235-236). Desde la sociología histórica, Laslett, en décadas recientes, le hará una crítica similar: *il mêlait dans son concept de famille-souche un type de structure de ménage et un système particulier d'héritage* (1972:853).

9. La expresión es de Assier-Andrieu (1986).

10. Así llama Bourdieu a los segundones del Béarn (1972).

Estos están sujetos a la lógica doméstica. Las aleas del nacimiento determinan su rol en la vida doméstica y social.

No es este, sin embargo, el punto en el que quisiera detenerme, sino en el último, es decir, en la preeminencia que Butel da a la comunidad y al sistema de apropiación de los recursos naturales por parte del grupo de vecinos como auténtico fenómeno explicativo de la sociedad pirenaica. Para Butel, esta sociedad debe su origen a la actividad pastoril: *l'art pastoral, qui, à l'origine, a produit la communauté, la préserve encore de la déformation totale, alors même qu'il est réduit, comme ici, sur de petits espaces, allié à la culture et à la vie sédentaire. Tant est puissante sa vertu communautaire. Toute la vie locale pivote autour de cette propriété commune des pâturages, et comment cette communauté a dû frapper à sa puissance empreinte toute la série des phénomènes sociaux, spécialement la constitution de la famille* (1892, XIV, 221).

Vemos cómo Butel da la vuelta al postulado leplesiano. No es la familia el origen de la estabilidad social pirenaica y de sus instituciones sino que éstas son consecuencia del sistema de apropiación colectiva de la tierra. Este explica la organización social doméstica y no al revés. Teorías recientes se unen a los postulados de Butel. Para Henri Lefebvre (1949), buen conocedor de la sociedad pirenaica (no en vano nos dejó una bella monografía sobre el valle de Campan –1963–), la obra de Le Play hay que ubicarla en el contexto de la llegada al poder de la burguesía. Este autor reacciona frente a las ideas de cambio social de la nueva fuerza dominante en Europa y recurre a las comunidades familiares y rurales para rescatar las virtudes morales que propugna como fundamento de la Reforma Social, la estabilidad, la obediencia y la resignación: *Le Play rêve donc de restaurer les communautés traditionnelles, de famille et de village, alors déjà en pleine dissolution. Etudiant ces faits sociaux dans les Pyrénées, il osa proposer comme norme et modèle une famille de quinze personnes (les Mélouga de Cauterets) vivant dans une habitation de trois pièces, consommant à elles toutes trois quilogos de sucre par an et cinquante litres de vin! L'inconséquence de l'idéologie réactionnaire apparaît lumineusement dans des telles oeuvres: la bourgeoisie qui s'enrichissait avec l'extension du marché exaltait en même temps, pour de très claires raisons politiques, des formes de vie antérieures et extérieures à l'économie marchande et industrielle. Malgré ces défauts, les monographies de Le Play restent par certains côtés des modèles. Le budget de la famille Melouga, –ce document qui se retourne contre son auteur– n'a jamais été dépassé, quant à la précision et à la minutie des observations sociologiques. Il n'en reste pas moins que la sociologie descriptive, empiriste, positiviste de Le Play, recouvrant en fait des affirmations normatives et métaphisiques plus que contestables, a inauguré toute une lignée d'ouvrages sociologiques et littéraires, consacrés à la vie paysanne, donc le moins qu'on puisse en dire, c'est qu'ils n'ont pas fait avancer la connaissance scientifique!* (Lefebvre, H. 1949:83).

Para Lefebvre, es fundamental comprender que la vida social rural tradicional europea se entiende solo desde el punto de vista de la comunidad; la familia no es sino una comunidad dentro de la comunidad¹¹. En otro texto posterior critica abiertamente los postulados de Le Play y propone una interpretación muy similar a la de Butel, aunque uniendo ambas insti-

11. La definición que nos da de la comunidad confirma esta idea: la communauté rurale (paysanne) est une forme de groupement social, organisant selon des modalités historiquement déterminées, un ensemble de familles fixées au sol. Ces groupes élémentaires possèdent d'une part des biens collectifs ou indivis, d'autre part, des biens "privés", selon des rapports variables, mais toujours historiquement déterminés. Ils sont liés par des disciplines collectives et désignent –tant que la communauté garde une vie propre –des responsables mandatés pour diriger l'accomplissement de ces tâches d'intérêt général (1949:93).

tuciones en una misma lógica: *Ainsi, Le Play a constaté l'inaliénabilité du bien de famille dans cette région des Pyrénées. Il a attribué cette inaliénabilité à la liberté testamentaire; c'est à dire qu'il a rattaché cette organisation familiale au droit romain et à la possibilité pour le "pater familias" de disposer de ses biens, de les leguer à l'aîné des enfants. En d'autres termes, Le Play a expliqué par les principes du droit romain ce qui en réalité ne s'explique que par un droit coutumier très ancien, bien antérieur au droit romain élaboré. Il est d'ailleurs impossible de ne pas rapprocher deux fait: l'indivision du bien familial dans les Pyrénées et l'existence, dans cette région, de la propriété collective des pâturages, des montagnes et des forêts. L'indivision et l'inaliénabilité du bien de famille sont liés à l'indivision et l'inaliénabilité du bien de la communauté villageoise. Qui dit "communauté de village" dit aussi "droit coutumier" (1943:328).*

La confusión entre derecho romano y *coutumier* hecha por Le Play y sus seguidores, dirá Lefebvre, hace que hayan mezclado una antigua categoría económica (la indivisión de bienes) con una categoría jurídica elaborada (la libertad testamentaria). De aquí se deriva la ausencia de valor científico de estos trabajos sobre la estructura de la familia. Para Lefebvre, la forma de la familia pirenaica se deriva a la vez, de una estructura jurídica en evolución (la transmisión de la propiedad) y de una división del trabajo en el seno de la comunidad doméstica comunitaria. Esta estructura socio-jurídica va acompañada de un sistema ideológico (valores, religión) que la sostienen. La división del trabajo en la familia (mujeres/agricultura, hombres /pastoreo) explica la estructura de la familia (igualdad de sexos a la hora de heredar) y el sistema de transmisión troncal de los bienes proviene de una estructura clánica que el derecho romano irá poco a poco venciendo: *Dans les régions pyrénéennes, autrefois, la coutume était souche. Voici ce que cela signifie: lorsque le père et la mère de famille ne laissaient pas d'enfants, il fallait partager les biens. Quels étaient les ayant droit? On recherchait de génération en génération qui avait introduit tel bien, telle parcelle de terre dans la famille. On pouvait ainsi remonter jusqu'à un nombre considerable de générations. Les descendants en ligne directe de l'ancêtre qui avait apporté le bien en héritaient. Un bien pouvait ainsi aller à des cousin extraordinairement éloignés, au dixième, quinzième degré. Cette pratique supposait et exprimait une famille extrêmement étendue, cohérente, consciente d'elle même, de ses liens. Une telle famille est encore proche du clan et apparait comme un prolongement de la consanguinité au sein de l'organisation territoriale, cest-à-dire fondée sur la résidence et la possession du sol (1943:331).*

El progreso de la agricultura y el derecho romano van a influir y cambiar progresivamente la estructura familiar y su forma de transmisión¹². Lefebvre ilustra la organización tradicional, tanto familiar como comunitaria a través del caso vasco. En el País Vasco, la fijación al suelo de las tribus y clanes nómadas o seminómadas es relativamente reciente: *"On voit donc comment se détermine cette structure familiale à la fois dense, forte, étendue: sur place, sur le lieu de résidence, par la transmission de la maison familiale, du sol arable qui l'entoure et des droits sur les biens collectifs, ceux de la communauté du village, –et d'autre part, dans le cadre du village et des fédérations des villages, par un cousinage étendu, prolongement de la consanguinité dans l'organisation territoriale. Le cousinage s'entremêle très fortement avec les relations de voisinage qui, dans cette même région, furent et restent extrêmement puissantes" (1943:332).*

12. Esta costumbre troncal desaparece, según Lefebvre, con la disolución de la comunidad aldeana y de familia, con la introducción del derecho romano. Hacia el s. XVII y XVIII, el derecho troncal es sustituido por el *paterna paternis, materna maternis*, en caso de sucesión ab intestato. El primo que hereda es un primo cercano de primer o segundo grado. La familia se reduce y se aleja del clan.

Yo pienso que es este proceso de fijación sobre el suelo que yo analizo en otro lugar (1993) y al que García de Cortazar llama *proceso de consolidación de las colectividades locales de contenido territorial* (1984:65) el que hay que entender para comprender la lógica social (doméstica y comunitaria) de la sociedad pirenaica. Como dice Assier-Andrieu: *Filiation, alliance et résidence expriment la subordination du lignage au patrimoine foncier, de la famille à la maison. Les composantes du système catalan de la casa, eu égard à leurs multiples variantes et adaptations historiques et géographiques, suggèrent qu'il ne s'agit pas de reproduire un groupe de parenté mais un rapport de propriété: c'est la constante historique de la répartition des terres arables entre les maisons et de leur transmission indivise qui fonde l'unité spécifique de la forme domestique* (1987:521).

Es decir, lo que ha pasado en los Pirineos es que, poco a poco, el sistema de organización doméstica (caserío vasco, masía catalana, oustal ariegoise, casau bearnés), es decir, el grupo doméstico que habita una casa, cultiva unos terrenos de labor, tiene una identidad, unos deberes vecinales y unos derechos comunales se constituye en la célula de reproducción social de la comunidad. Esta y aquella (la casa) elaboran unas mismas estrategias de reproducción. Le Play, a pesar de sus preocupaciones conservadoras y moralistas, peligrosas y deformadoras desde el punto de vista científico, vino a dar con una de las instituciones claves del sistema pirenaico. Como consecuencia de un proceso histórico de individualización del territorio, la casa pirenaica se convierte en el verdadero *operador social*¹³ de la vida social.

Más aún, y ésta es la tesis que pretendo demostrar, la noción de *casa* (en cuanto organización social, no en cuanto edificio¹⁴) es, en esta sociedad, desde el punto de vista cognitivo, el factor clasificador, ordenador y regulador de la experiencia colectiva y por lo tanto, el elemento explicativo de la realidad socio-cultural que, desde el punto de vista *emic* da razón de la comprensión indígena de su propia cultura, y desde el punto de vista *etic*, sirve para comprender el área pirenaica como un área cultural diferenciada frente a las mencionadas en la introducción. En segundo lugar, quisiera mostrar cómo, en los Pirineos, la organización social y las formas de reproducción y de simbolización, tanto de la casa como de la comunidad de vecinos, funcionan de la misma manera. Es decir, responden a unas mismas lógicas de producción y reproducción de las condiciones sociales de supervivencia de la comunidad doméstica y vecinal¹⁵.

13. La expresión es de Assier-Andrieu (1986).

14. Además de las precisiones dadas en las notas 3 y 4 sobre la noción de casa, podemos recurrir, en este momento, a la definición de Chiva: *Se trata de un grupo doméstico localizado, indiferenciado, dotado de un patrimonio material (casa, tierras, derechos sobre las tierras colectivas) y simbólico (nombre, prestigio, poder), en el que se opera la conjunción íntima del parentesco y de la localidad, los dos principios de organización que rigen todas las sociedades campesinas. Este grupo se perpetúa gracias a un sistema sucesoral-matrimonial "sui generis", sobre la base de heredero preferencial. Es en la casa, en el sentido físico, en donde se enraiza y dura esta configuración social, económica y espacial, hecha de hombres, de bienes, de derechos, de una reputación y de un nombre : ¿qué mejor ilustración del rol central y de las significaciones múltiples de la casa, a la vez abrigo, célula social, duración, imaginario, protección simbólica? Es en este sentido que la casa ejemplifica el patrimonio etnológico, estando este constituido, a la vez, por los bienes materiales e inmateriales, por objetos, saberes y virtualidades, sistemas técnicos, lazos sociales y signos, conjunto durable, adaptable y cuyos usos futuros son largamente imprevisibles* (1984).

15. Esto no es así en todas las áreas culturales. En algunas, el mediterráneo es un caso claro, la lógica doméstica y la comunitaria aparecen como antagónicas.

4. LA CASA EN CUANTO *FONS ET ORIGO* DE DERECHOS SOCIALES EN LOS PIRINEOS. LA CASA EN CUANTO PRINCIPIO COGNITIVO DE LA EXPERIENCIA COMUNITARIA PIRENAICA

Como resultado de un creciente proceso de territorialidad, la casa empieza a adquirir, en los Pirineos, una importancia creciente de forma que se convierte en el organismo clave que organiza la vida social. Algunos testimonios pueden ayudarnos a comprender este fenómeno. Uno de los primeros testimonios históricos sobre la centralidad social de la *domus* es el que nos aporta Le Roy Ladurie al hablar de la *ostal*¹⁶ de Montaillou del s. XIII. Para este autor, la célula básica de esta pequeña comunidad ariegoise es la familia campesina encarnada en la perennidad de la casa y el grupo doméstico que la habita: *Numerosos textos dicen sin disimulo el papel capital –afectivo, económico, de linaje– que ocupa la casa-familia en las preocupaciones del habitante medio de la comarca de Aillon. No hay diálogo más bello, a este respecto, que aquel que, con ocasión de un episodio inquisitorial, enfrenta a Gauzia Clergue a Pierre Azéma, de Montaillou. Gauzia, mujer de Bernard Clergue bis, quiere confesar al obispo Fournier ciertos actos de herejía de los que fue testigo, es decir, cómplice. Pierre Azéma, en respuesta, le pone en guardia: “Grandísima tonta y vanidosa. Si confiesas todas estas cosas, perderás tus bienes y apagarás el fuego de tu casa. Tus hijos, con la rabia en el corazón, se irán a pedir limosna...No despiertes a la liebre que duerme porque te herirá las manos con sus patas...Veo un camino mejor para que vuestra casa se mantenga en pie. Porque, mientras viva el señor obispo, yo seré de su casa y podré hacer mucho bien; y podré dar a mi hija como esposa a uno de vuestros hijos; de este modo vuestra casa estará bien, es decir, acomodada, en buena situación. Sin embargo, si confiesas haberte pringado en la herejía, tú, tu casa y tus hijos seréis destruidos” (1981:54)*

Montaillou se parece muy poco, según Le Roy Ladurie, a una comunidad aldeana tal como son conocidas en otras partes de Europa: *En Montaillou, el organismo propiamente colectivo, dicho de otro modo, la asamblea de jefes de familia quizás no es inexistente: pero esta asamblea, si es que funciona, parece llevar una vida algo fantasmal: está sin dura paralizada por el corte interno de la aldea en facciones religiosas y en clanes antagónicos. En cuanto a las cofradías, a las asociaciones de penitentes y otros ingredientes de la sociabilidad occitana, están ausentes si no de la época en general, al menos de nuestras colectividades de montañeses en particular. En estas condiciones, Montaillou nos parece, antes que nada, un archipiélago de domus, marcadas unas de forma positiva, otras de manera negativa, en relación con las corrientes heterodoxas (1981:57).*

Casa, linaje y posesiones se confunden en Montaillou. Aquella es el microcosmos social y religioso (tanto el catolicismo como el catarismo se extienden por casas) de esta sociedad. Acciones mágicas y religiosas son realizadas para que el dueño de la casa no se lleve su buena suerte a la hora de morir. Esta idea de religión doméstica va a ser una característica de la sociedad pirenaica. El caso vasco es uno de los ejemplos más claros de lo que podríamos llamar determinación doméstica de las creencias y prácticas religiosas. Si la religión popular que encontramos en la Europa medieval está ligada al control de las fuerzas cosmológicas al servicio de la producción y a la protección de la vecindad (sus espacios habita-

16. Es digno de subrayarse, nos dice Le Roy Ladurie, que las palabras *ostal*, *domus*, *hospicium* signifiquen indiferentemente e inextricablemente familia y casa. El término *familia* no es empleado prácticamente nunca en nuestros registros, no acude a la boca de los montalioneses, para quienes familia carnal y casa de madera, piedra o adobe, es lo mismo (1981:53). *Ostal* es la traducción al languedoc del latín *hospitium* (y del griego *spiti* –ver Benveniste, 1969–).

dos y productivos) la mitología vasca, en cambio, no se entiende sin la casa¹⁷. Ella está en el centro del universo de creencias y prácticas rituales de protección y salvaguarda de todo lo que cobija. De alguna manera, siguiendo a Durkheim, podíamos decir que ella es la auténtica religión de la sociedad vasca tradicional.

Pero, no solamente la mitología tradicional vasca es una manifestación, a nivel de espacio telúrico y cosmológico, de la importancia de la casa (*baserri*), sino que, en las expresiones culturales que ligán el caserío vasco a la religión católica, aparece, una vez más, la importancia de la casa en cuanto unidad social generadora de prácticas socio-religiosas. La relación estrecha entre tumba, sepultura y dintel de la casa une tres espacios mediante los cuales las comunidades de vivos y muertos se religan y se mantienen unidas. Conservar la memoria de los muertos es mantener la identidad de la casa. Los derechos sociales dependían de ello. La hidalguía la da la casa y ésta solo puede hacerlo si demuestra la pureza de sangre, su lugar en la cofradía de hijosdalgos del valle y su presencia secular en la tumba parroquial. La imbricación entre lo social, lo ritual y lo político aparece en el caso de una sociedad para la que la restricción de los derechos productivos y sociales va unida a la garantía de estabilidad y supervivencia para los únicos vecinos de los valles vascos, los dueños de casa¹⁸.

Hay numerosos datos etno-históricos que nos hacen pensar que esta cosmovisión ligada al caserío vasco es ya una realidad en el s. XVI: *le ne veux pas oublier qu'en Labourt les villageois et villageoises les plus queux, se font appeler sieurs et dames d'une telle maison, qui sont leur maison que chacun d'eux a en son village quand ce ne serot qu'un parc à pour-ceaux. Or aucune de ces maisons sont rangées dans la rue du village, d'autres estant un peu écartées et hors de ranc et d'ordre ont quelques petites terres: labourage à l'entour si bien qu'ils laissent ordinairement leur cognom, le nom de leurs familles, mesme les femmes les noms de leurs mais pour prendre celui de leurs maisons pour chetives qu'elles oyent, encore que toute homme bien censé tasche à pépetuer son nom, la famille, la maison, au contraire, ils ensevelissent leur nom, la mémoire de leur famille dans la ruine d'une méchante maison de village* (De Lancre, 1612: Livre I, Discours II:44).

Prácticas sociales, rituales y dimensión política de la casa parecen confirmar la importancia que la lógica doméstica tiene en los Pirineos en cuanto generadora de vida social y cultural. Los análisis sociológicos, etnográficos y antropológicos recientes confirman esta valoración *emic* de la casa, por un lado, y el rol central que juega como pivote de la sociedad pirenaica desde el punto de vista *etic*. Veámoslo más en detalle:

Tanto a nivel social como ritual, la casa es la institución que aparece en el centro de los valores, las relaciones y los cambios sociales que se ritualizan.

17. Ambos tipos de prácticas y creencias religiosas se equiparan, sin embargo, si se las compara con la religión oficial a la que se contraponen de forma muy clara. Esta es una religión fuera del cosmos habitado y vivido, centrada en una concepción del mundo infinito en el que lo sagrado está afuera, al margen, como instancia moralizadora. En la religión popular, sea domestico-centrada o vecino-centrada, el mundo profano y sagrado están dentro del cosmos, aunque con ejes diferentes. Es un mundo controlable aunque temido y del que hay que protegerse. Esta contraposición fundamental entre religión oficial y popular es una de las características más importantes del fenómeno religioso en la Europa tradicional. Su relación en un mismo espacio y tiempo, el de la comunidad rural, ha dado lugar al sincretismo de santos protectores y vírgenes purificadoras.

18. Para un estudio de la relación entre territorialidad y sacralidad son interesantes los estudios de Arpal (1979) y de Aranzadi (1981).

* Una de las estrategias que la casa pirenaica elabora para perpetuarse y mantener su prestigio es la dote. Los estudios de Bourdieu sobre el Béarn (1972) ilustran el sentido de estas prácticas matrimoniales típicas del mundo mediterráneo y del medio rural europeo. En el caso pirenaico, la característica más relevante es que la dote es casal. No está ligada al sexo como en el mediterráneo. Es una marca de prestigio de la casa. Esta, en cada generación, sufre una crisis importante ya que tiene que dotar a los consortes que van a reproducir otras casas. La dote, pues, es una garantía de reproducción de las casas vecinas¹⁹ pero supone, a la vez, una amenaza para la casa propia. Así es visto en Montailhou según los testimonios recogidos por Le Roy Ladurie: *Más valdría que el hermano se casase con la hermana antes que recibir una esposa extraña, y de igual modo que la hermana se casase con su hermano, antes de abandonar, provista de un abultado capital de dote con vistas al matrimonio con un esposo extraño, la casa paterna: en efecto, con este sistema, la casa resulta prácticamente destruida*²⁰ (1981:63).

Había dos principios que entraban en contradicción: el bienestar de la casa y el prestigio de colocar bien a los hijos en casas pudientes (homogamia o hipergamia). El azar de la demografía, como nos lo recuerda Bourdieu, jugaba un papel importante en la suerte de las casas. Una casa con muchas hijas tenía serios problemas para mantener su jerarquía en el rango social de la comunidad. En definitiva, incidiendo en el punto que nos interesa, la dote era una forma de establecer relaciones entre las casas de los valles pirenaicos. La comunidad, desde este punto de vista, más que un archipiélago de casas, era una red de relaciones sociales entre casas.

* A nivel ritual aparece una vez más la importancia de la casa en cuanto unidad sociológica por excelencia de la comunidad de vecinos pirenaica. En el momento del matrimonio, una serie de ritos de paso (desagregación de la casa de origen, paso de una casa a otra por mediación de la Iglesia parroquial y agregación a la nueva casa) muestran cómo el individuo vive los diferentes estadios de su vida como hijo de la casa o como reproductor de otras casas de la comunidad. Los rituales de matrimonio (los más ricos en Europa, según N. Belmont, 1978) señalaban una doble mutación: marcar el paso del joven del mundo de los solteros para ingresar en el de los casados (cambio de status y de hogar), y en segundo lugar, prescribir y sancionar (en el sentido de Bourdieu) socialmente el paso de una casa a otra casa (Soulet, 1987,1:353). El primer cambio es acompañado de rituales en toda la Europa rural. Lison Tolosana (1990) nos ofrece ejemplos bien representativos de este fenómeno en Galicia. El testimonio de Soulet, respecto a las costumbres de la Basse Bigorre es ilustrador: *Si nous n'avons pas trouvé mention explicite de la coutume consistant à enterrer la vie du garçon par un plantureux repas offert à tous les célibataires, nous avons noté que ces derniers, en Basse Bigorre, remettaient des cadeaux au futur couple, le jour du mariage civil: les filles offraient alors une glace et divers bibelots; les garçons, une ceinture blanche à la fiancée; à cette occasion, ils l'entouraient, feignaient de se la disputer, puis lui arrachaient violemment le vieux tablier qu'elle avait revêtu pour la circonstance, afin de lui attacher la ceinture blanche. Lorsque les parents de la mariée ne donnaient pas à ces jeunes des volai-*

19. Hablando del matrimonio, Caro Baroja nos dice que en Zuberoa se utiliza el concepto de adventicio para el marido o la mujer que ha ido a casarse a otro **fuego, casa u hogar** y se fijan los derechos y obligaciones en el caso de que el matrimonio de "soul" y "soultra" no se extinga. (1982,1:18). El adventicio *pasa de un fuego a otro para que este último no se extinga*. El matrimonio se convierte así en un rito sagrado de perpetuación de los hogares, rito en el que los momentos de desagregación, separación y agregación están exigidos por el cambio de culto.

20. Algunos testimonios de la ruina de la casa paterna debido a no poder restituir la dote por falta de hijos en el matrimonio son bien conocidos en el País Vasco (Arpal, 1973).

Illes pour faie bombance, ils portaient les lambeaux du tablier, au bout d'une perche, en tête du cortège, le jour de la célébration du mariage religieux²¹. Un tel usage était à lui seul, significatif des rites pratiqués par la Jeunesse à l'occasion des épousailles. Par leur alternance de civilité (les cadeaux) et de violence, par une symbolique sexuelles très expressive (perte de la virginité) ils tendaient à affirmer le droit collectif de la communauté villageoise sur chaque individu qui la composait (1987,1:353-354).

La segunda mutación es la que se da al abandonar la casa paterna. Es un cambio social que está acompañado de ritos de paso significativos: En Ariège, dice Soulet, tiene lugar una ceremonia muy reveladora, rito de separación que evidencia el amor de la casa. Se colocaba delante de la casa una silla ante la que venía a arrodillarse la novia. Los invitados desfilaban delante de ella, se inclinaban para abrazarla y le dejaban unas monedas en un plato colocado a su lado. Ella lloraba y se lamentaba si no quería ser objeto de críticas: *Celle-ci se laissait faire tout en sanglotant de son mieux, car il faut que les pleurs soient réels et les larmes visibles, si l'on veut échapper aux réflexions des mauvaises langues, qui ne manquent pas de faire entendre des apostrophes de ce genre... 'voyez donc cette coquine! comme il lui tarde de quitter la maison! Elle a l'oeil aussi sec qu'un charbon ardent'. Une femme qui, au moment de franchir le seuil de la maison paternelle, ne verserait pas de larmes au souvenir de ceux qu'elle allait quitter, serait un monstre aux yeux de tout le village (1987,1:354).*

Igualmente significativos son los ritos de agregación a la nueva casa: Antes del matrimonio, el transporte del ajuar y el cortejo que le acompaña constituye un verdadero acontecimiento social. El relato de Cordier es toda una joya etnográfica: *Celui de deux époux qui doit aller s'établir chez son conjoint, y fait porter d'avance son petit mobilier, trainé dans un attelage rustique. Si c'est l'épouse era nobie, dans le Lavedan) le char est surmonté d'une quenouille majestueuse et d'un fuseau; le conducteur tient à la main un aiguillon dont le bout est orné de rubans de couleur et d'une rose; des jeunes gens vêtus de beau linge et qui font paraître les broderies de leurs bretelles, forment l'escorte. Si c'est l'époux, il place au devant du char les attributs de son métier, disposées en faisceau. En outre, le cadet basque conduit chez sa future le bélier de son troupeau et ses plus beaux moutons, ornés de clochettes énormes; il ramène les moutons sans clochettes, mais il laisse le bélier: le bélier qui reste seul comme otage, et dont l'absence détruirait la prospérité du troupeau; est-ce un emblème signifiant que, si le mariage ne se fait point, tout chez son ancien maître va langir, déperir?...Frères, soeurs, voisins et amis forment un cortège²², où prend place aussi le musicien du village (Soulet, 1987,1:356)*

Pero es el día del matrimonio cuando se practican los ritos más importantes de agregación a la nueva familia. Soulet sigue a Cadier (1892) quien interpreta que el verdadero momento del matrimonio para los vecinos de Aspe es la entrada de la novia en la nueva casa. El matrimonio civil y la ceremonia religiosas no son sino preliminares. Este testimonio revela algo que el autor no se dejó escapar en su análisis, la importancia que tenía el matrimonio para la reproducción de la casa. En Aspe, el día de la ceremonia, los esposos ape-

21. Costumbre que Soulet recoge de Rosapelly (1891)

22. Belmont hace un estudio muy interesante del cortejo de matrimonio haciendo ver el papel que juega, en cuanto rito de paso marcando el espacio y el tiempo de una ruptura y de un nuevo comienzo dando lugar así a una nueva institución, el matrimonio, y ayudando a reproducir la vida de una nueva casa. Está muy claramente expresado en este análisis el aspecto simbólico que el tiempo y del espacio juegan en los ritos de paso tal como lo señaló Van Gennep(1909).

nas se ven. Se encuentran en la Iglesia y en el Ayuntamiento, pero comen con sus invitados en sus respectivas casas. Después de los banquetes, todos se reúnan en la casa en la que debía habitar la nueva pareja. Pero encuentran la casa estaba cerrada. Al llamar, son rechazados. Insisten...Después de largas discusiones, abren la puerta, abrazan al novio(a) y dejan entrar a la comitiva que, provista de pan, vino y queso celebra la comida de la boda. Este es para los de Aspe, dirá Cadier, el momento decisivo en que se forma una nueva familia.

En Ariège, se lleva a la novia al armario donde se guarda el pan y el vino y la suegra echa unos granos de trigo sobre la cabeza en señal de abundancia. En Cominges, se le ofrece un poco de trigo, la rueca y se le hace tocar el hogar, para inculcarle las virtudes más importantes de la nueva esposa: ser fecunda, económica y ocuparse del hogar. En fin, no menos importantes eran los ritos de integración al cuidado de los muertos de la casa²³.

* Es, sin embargo, a nivel socio-político, es decir, a nivel de construcción de la identidad nacional y del sentimiento de pertenencia a una nación étnica en donde aparece más claramente la importancia que la casa pirenaica adquiere desde el punto de vista simbólico y cognitivo. La masía catalana o el caserío vasco van a ser vistos como la quintaesencia de la independencia nacional y de la salvaguarda de los valores propios de Catalunya o de Euskalherria frente a a otras formas de organización social que disuelven la identidad y la independencia del pueblo. Podríamos hablar de Le Play reactualizado. Uno de los ataques más fuertes a la identidad cultural pirenaica se da a lo largo del siglo XIX como consecuencia de la aplicación de la legislación liberal de la Revolución Francesa y la implementación de la ideología del Estado-Nación según la cual, una nación:una lengua:un territorio:una armada:unas leyes basadas en los derechos individuales. Una de las costumbres más afectadas va a ser la primogenitura que encontramos en muchas de las legislaciones o fueros de los valles pirenaicos. La ley del 7 de Marzo de 1793 va a ser calificada por Pierre Lhande de *nefasta*: *Le 17 ventôse de l'an II de la République française, la Convention édicta une loi qui abolissait la liberté testamentaire et prescrivait le partage égal de tous les biens entre tous les enfants. Aussitôt une lutte acharnée contre la loi nouvelle s'engagea chez les vieilles familles en divers points du midi de la France. Nulle part elle ne fut plus âpre et plus tenace que dans le pays basque français, mais, au prix de quelles énergies et de quels sacrifices!...En commendant aux pères de famille le partage forcé des biens, au nom d'un piteux principe d'égalité, les lois de la Revolution pillent le foyer sacré de nos ancêtres, dispersent aux quatre vents les souvenirs de famille, morcellent les terres et les domaines...Nous sommes en mesure d'affirmer que la grande majorité des ruines des maisons-socuhes est due directement à la législation qui limite la liberté de tester* (1908:22).

Y más adelante, Lhande añade: *La loi portée par la Convention, le 7 mars 1793, et insuffisamment corrigé par la loi du 4 germinal an VIII, a donc été, pour le Pays Basque, le signal d'une guerre qui dure encore. Guerre de ruse et de ténacité. Les vieux paysans s'industrient par mille moyens à tourner la loi et à réunir, quand même, le domaine intact sur la tête de l'héritier, quittes à doter par ailleurs les autres enfants. Ils y réussissent presque toujours, grâce à l'appui du clergé, à la tolérance des officiers publics, qui sont souvent originaires du pays; grace surtout à l'entente de tous les membres de la famille sur ce qui touche au soin et à la conservation de la demeure ancestrale*²⁴ (1908:29).

23. Echegaray (1925) nos ofrece un estudio detallado del caso vasco.

24. Como dice Benassar, "L'intégrité du patrimoine et l'amour envers la famille sont les deux caractéristiques du natif des Pyrénées. La préoccupation de maintenir la maison l'importe sur le sentiment d'égalité" (1974:221).

Unas décadas más tarde, otras obras (Domingo Agirre –1935–) insisten en la inviolabilidad²⁵ del patrimonio heredado y de lo que más tarde Joxemiel Barandiaran llamará derechos y deberes de la casa (derecho a no ser vendida, a ser transmitida integralmente, etc.)

Este valor supremo del patrimonio doméstico llegará a ser fuente y origen de la construcción de la nación y llegará con Aresti a ser el símil de la defensa de la patria invadida por el agresor. Veámoslo a través de ejemplos catalanes y vascos (Barrera –1991– Engracio de Aranzadi –Kizkitza, 1932– y Aresti –1976–). Barrera sostiene que la institución del heredero universal es el elemento dinamizador de la identidad pagesa-catalana. La conservación de la casa, en definitiva, se convierte en símbolo de identidad, no sólo de la comunidad local sino de la nacionalidad: *Cataluña dejaría de ser Catalunya en la perspectiva de los pagesos-comarcanos, sin esas casas, sin las masías que dibujan su paisaje, dispersas las familias pairals de abolengo Las sólidas casas solariegas y también las modestas masías de los campesinos constituyen la imagen plasmada en piedra del espíritu de un pueblo, pate de sus señas de identidad* (1991:50).

Una costumbre, la institución del heredero único, ligada a la preeminencia de la casa, se convierte en un elemento de diferencialidad étnica. Frente a los excesos de la excesiva parcelación de Galicia o del latifundismo andaluz, la indivisión catalana del patrimonio familiar es un *ejemplo paradigmático de los males que en Cataluña han podido evitarse por la previsión de los antepasados que dotaron al país de sabias instituciones* (1991:51).

Este pensamiento popular se convierte en discurso nacionalista cuando, por influencias del pensamiento romántico, aparece en la pluma de los pensadores ilustrados de la época. Barrera recurre a un texto de principios de siglo para ilustrar el proceso de formación simbólica de la comunidad nacional: *Pocas nacionalidades como la catalana han sufrido más profundas, largas y peligrosas crisis. El calvario de nuestra nacionalidad ha durado centurias; su eclipse en el orden político cuenta ya cerca de dos. Y en aquellos tiempos pasados, tiempos calamitosos para Cataluña, su espíritu nacional se refugió en nuestras casas de pagès, en nuestros patrimonios rurales, en aquellas comunidades rurales que son regidas monárquicamente por hereus y pubillas, los cuales cumplieron maravillosamente su misión conservadora y tradicionalista, salvando a Cataluña, su arte y su derecho populares y nacionales, de los temporales desatados que centuria tras centuria amenazaban destruirla y aniquilarla* (Faus, J. –1907:105–, citado por Barrera, 1991:53).

La semejanza de estas palabras con los argumentos de Le Play es asombrosa. La familia troncal (la casa, en definitiva) es el elemento constitutivo de la identidad étnica y de su perdurabilidad. Los catalanes, como los vascos de tiempos de los romanos han podido mantener su independencia y su identidad como pueblo gracias a esta institución admirable, defensora contra toda agresión externa. El espíritu característico que tiene cada pueblo (la idea romántica del volgeist) se plasma en su arquitectura, en su lengua, en sus costumbres, y cómo no, en sus instituciones. Mientras éstas pervivan, vivirá el pueblo, en definitiva, su cultura.

El caso vasco es aún más claro. El caserío va a ser el elemento dinamizador de la etnia euskaldun. El ataque a cualquier elemento de los rasgos definidores de la etnia se convierte en un ataque a su identidad en cuanto ser social y político. La importancia social y económi-

25. Esta característica que aparece como esencial en los escritores de todas las épocas aparece ya en el Fuero de Bizkaia, Título XVI, Ley III.

ca que el caserío tiene en la época foral²⁶ hacen que éste adquiriera connotaciones rituales y mitológicas que lo convierten en símbolo de la identidad étnica y, por lo tanto, de la cultura vasca. Baserri, lurra y etnia (raza, lengua y costumbres) se identifican. Así lo hizo el primer nacionalismo vasco. El papel que esta manifestación contemporánea de la identidad nacional da a la mujer en cuanto salvaguardadora y reproductora de los valores de la casa (patria) a diferencia del rol masculino de la defensa por las armas frente a los ataques del enemigo, es revelador de la primacía del aspecto materno en la identificación entre hogar, cultura y patria (Ver Teresa del Valle, 1981, especialmente el capítulo sobre mujer y nacionalismo).

La obra de Engracio de Aranzadi (Kizkitza) (1932) es un ejemplo claro de esta identificación entre casa y patria. La amenaza a la casa (fueros y tradiciones) es vista como amenaza a la patria²⁷: *Pues bien, étnica y políticamente, en el conjunto social íntegro del pueblo vasco no hay valor comparable en el orden natural al de la familia. Más aún; cuanto la sociedad vasca ostenta de original y de bello y de vigoroso, se lo debe a la familia, manantial de la raza y manantial también con la "foguera" al menos en Gipuzkoa, de la ciudadanía y de la vida política. Socialmente, étnicamente, políticamente, debe el vasco lo que es a la familia. Y la familia vasca, toda la familia vasca, es el caserío, ese caserío que era el hogar de la verdadera nobleza* (1932:77-78).

El fundamento de la nación, para este autor, está en la raza, y ésta no se explica ni se mantiene ni perdura sin la casa: *repitámoslo una vez más: la casa solar vasca es santuario de la raza –casa "pobladora" la llamaban nuestros ascendientes– y dió en los pasados siglos, a los que procedían de ella, legítimamente, una nobleza de la que se enorgullecían aquellos mismos hijos que en extrañas tierras alcanzaron grandes riquezas y títulos. Esta procedencia de la casa solar vasca daba, con la nobleza, la ciudadanía, de modo que solo con ser originarios de ella se les abrían las puertas de los Ayuntamientos, de las Diputaciones y de los Congressos o Juntas Genetales que para los demás estaban cerradas* (1932:90).

La idea de comunidad/tierra/antepasados se ejemplifica a través de la casa. La religión vasca es doméstico-centrada. En buena lógica durkheimiana, la religión también lo es. Esto puede explicar muchos de los elementos que caracterizan a la cultura vasca (en los aspectos sociales, jurídicos, de género, religiosos y mitológicos) y que la diferencian de otras culturas europeas no tan ligadas a la domus y mucho más influidas por la comunidad (las

26. En la sociedad vasca, dirá J. Aranzadi, la continuidad social se consigue no mediante la descendencia humana sino con la inmutabilidad de los caseríos (etxeak). Esto, además, tiene una notable consecuencia: lo importante no es tanto descender de este o aquel Solar cuanto provenir de un solar guipuzcoano o vizcaino lo cual se testimonia mediante la adopción como apellido del correspondiente toponímico euskérico; lo cual equivale a proclamar que *Vizcaya y Guipúzcoa constituyen en última instancia una sola Casa-Troncal*, que los vizcaínos y quipuzcoanos, hidalgos todos, forman *un solo Linaje*, una sola familia noble (1981:303).

27. Es algo que seguirá apareciendo más tarde. W. Douglass dice: Even the radical poet Gabriel Aresti, more a proponent of a world socialist order rather than of a particular traditional culture, chose defense of his father's house (the Basque Country) against the wolf (the Spanish State) as a euphemism for denouncing conditions under Franco dictatorship (1988:79). Y transcribe la conocida poesía de Aresti: *Nire aitaren etxea defendituko dut, otsoen kontra, sika-tearen kontra, lukurreriaren kontra, jutzizaren kontra, defenditu egingen dut nire aitaren etxea. Galduko ditut aziendak, soloak, pinudia; galduko ditut korrituak, errentak, interesak, baina nire aitaren etxea defendituko dut. Harmak kenduko dizkidate, eta eskuarekin defendituko dut nire aitaren etxe; eskuak ebakiko dizkidate, eta besoarekin defendituko dut nire aitaren etxea; besorik gabe, bularrik gabe utsiko naute eta arimarekin defendituko dut nire aitaren etxea. Ni hilen naiz, nire arima galduko da, nire azkazia galduko da, baina nire aitaren etxeak iraunen du zutik* (Aresti, 1976:466-8). ¡Qué mejor elejía de la identificación entre casa y patria! Entre la defensa de la casa por el Fuero de Bizkaia (1526) y la poesía de Aresti (1976) constatamos la continuidad de una cultura que se resiste a ser absorbida por otras lógicas más poderosas.

aldeas y comunas de la Europa en las que no es la casa sino el concejo el elemento definitorio de su organización social). La identificación entre etxe/koandrea/sukalde/sepultura/mari/ortzia como elementos constitutivos de la casa (trongal-etxea), del hogar (del baserri, en definitiva) ha penetrado la mentalidad y la conciencia de opciones sociales y políticas para las que cualquier elemento que atentara a un corpus político determinado (construido históricamente pero, a la vez, heredado y reproducido social, ritual y mitológicamente) era visto como la anti-casa.

Como fruto de la movilidad demográfica que se da en Europa a partir de la industrialización y la modernización de sus economías y formas de vida, esta *anti-casa*, en muchas sociedades, se instaure dentro de las fronteras de la propia casa y da lugar a un fenómeno social que, aunque no es nuevo (recordemos a los agotes en el Baztan), adquiere visibilidad social en el s. XX: la manifestación interior de la otoidad.

Lo que interesa a las ciencias sociales es comprender los procesos (cognitivos y sociales) por los que las culturas se forman y se reproducen. En este proceso de conversión de la casa como símbolo condensador (Sapir, 1929) de la cultura, una estructuración social, que aparece en un contexto histórico determinado, se etniciza, naturalizándose. Es algo que se da en todas las sociedades humanas. La construcción de lo social pasa por ahí (ver Berger y Luckmann, 1994). En el caso vasco, es un fenómeno que se inicia en la sociedad foral y adquiere una dimensión regeneradora de la conciencia social desde el siglo pasado, aunque de forma más relevante con la etnografía clásica vasca. Es algo que vemos expresado a nivel literario, sociológico y antropológico hasta nuestros días. Trueba²⁸ (1905), D. Agirre (1935), Engracio de Aranzadi –Kizkitza– (1932) o Aresti (1976) son prueba de ello. Con todo, la manifestación más relevante de lo que podemos llamar etnicización de los elementos diferenciales de la cultura (en concreto la casa) y por lo tanto modelo de construcción de la identidad étnica es la obra de Barandiaran (1972). La fuerza de la casa (baserri) en cuanto catalizadora y generadora de cultura es una constante en toda su obra.

A través de estos ejemplos pirenaicos vemos cómo la cultura que sus habitantes han generado, a diversos niveles de manifestación social, incluyendo la dimensión más elevada de la identidad (el nacionalismo) toma como centro de cognición, organización y simbolización la unidad más pequeña de organización social del medio rural montaños, el caserío (masia, ostal, etc.).

5. LA LOGICA COMUN DE REPRODUCCION SOCIAL DE LA CASA Y LA VECINDAD PIRENAICAS

Los testimonios que acabamos de presentar podrían hacernos pensar que la lógica doméstica es tan importante en el universo cultural pirenaico que la comunidad vecinal no

28. Uno de los más dramáticos pasajes en los que Trueba muestra la desolación del indiano Ignacio al ver de nuevo la casa de sus padres que su hermano Bautista ha vendido es el que nos narra en su cuento, *El Judas de la casa*: *Ignacio trepó a la cúspide de una colina que se alzaba cerca del camino, y desde allí descubrió la casería de Echederra, la casa en que había nacido, semejante a una blanca paloma posada en una mata de rosales. En aquella casa no le esperaba ya una madre desconsolada con su ausencia. Al llegar al campo de los cerezos, ningún grito de alegría le saludaría en aquellas ventanas, ni una madre, ni un padre, ni una hermana, ni un hermano, saldrían por aquella puerta a recibirle con los brazos abiertos, que el hogar de sus mayores estaba ocupado por extraños y ni aún le sería permitido entrar en él una vez para refrescar su corazón con los recuerdos de la infancia. –¡Dios mío!– exclamó el joven. –¡Porqué no me han dado sepultura las ondas del Océano!* (1905:344). Una descripción sistemática de la vida del caserío y de la organización social de Bizkaia en la época, se puede encontrar en la obra de Trueba (1870).

es sino la derivación de esta originaria y primera forma de organización social que es la casa. Desde un punto de vista comparativo, se podría decir que ésta sería en los Pirineos lo que el parentesco es en las sociedades segmentarias africanas.

Para Rambaud (1969), la comunidad rural no es sino la extensión de la familia campesina. En el caso pirenaico (sustituyendo familia por casa), tendríamos una manifestación más de la afirmación de este sociólogo francés. Es, sin embargo, erróneo pensar que la comunidad vecinal no es más que un epifenómeno, de escasa relevancia y por lo tanto no relevante a la hora de comprender la lógica pirenaica. La imagen de Le Roy Ladurie, al hablar de Montailhou, *archipiélago de casas*, no parece la más pertinente para definir un grupo humano que parece más bien expresarse a doble nivel, el doméstico y el comunitario. Esta tesis es avanzada por Lefebvre y desarrollada por Assier-Andrieu.

Ambos espacios de organización social, y ésta es la tesis que quisiera demostrar, tienen una manera de estructurarse y de reproducirse muy similares. Caserío, masia, casaü, ostau, beziau, vecindad, biltzar, batzarre son nociones que hacen referencia a unas formas muy similares de organización social, que difieren solamente en el nivel de presencia y de apropiación del territorio:

– la vecinal o comunitaria, a nivel de apropiación colectiva de los pastos de montaña e instalación estacional²⁹ del grupo humano.

– la doméstica, a nivel de apropiación doméstica³⁰ de las tierras de labor y de hábitat permanente del grupo humano.

Ambas formas son complementarias y están inter-relacionadas de forma que las instituciones que controlan los bienes y los recursos a estos dos niveles (la casa y la vecindad) tienen una misma estructura y una misma forma de reproducirse: la *indivisión* y por lo tanto, la *exclusión* de los no derecho-habientes. Tanto la casa como los comunales son bienes indivisibles, al servicio del grupo (doméstico y vecinal). Formadas en la Edad Media, en un momento de presión demográfica, las *Parzonerías* (*lies et passerries*) pirenaicas son formas de control de los pastos comunes a valles de ambos lados de la cordillera o a valles de la misma vertiente. Estos acuerdos de paz y de concordia entre valles, así como las Juntas por las que estos se regían, velaban para que los derechos de los vecinos sobre los pastos se perpetuaran y se evitase la entrada de nuevos derecho-habientes. La correspondencia entre distribución de los terrenos de montaña y hábitat vecinal en el fondo de los valles demuestra que el pastoreo y los pastos de montaña tenían un valor estratégico irrenunciable para la comunidad de vecinos.

Esta indivisión de los terrenos de montaña, propia de la actividad pastoril (de gestión comunitaria –transhumancia– o doméstica), se ve, poco a poco, influenciada por la agricultura. Esta exige una apropiación a nivel de grupo doméstico de las tierras de labor. Las exigencias de pastos siguen ejerciendo una influencia determinante sobre la organización social de forma

29. Me refiero a la transhumancia. Un buen estudio de la ocupación estacional de los diferentes niveles de la montaña es el ya mencionado de Butel (1892/3).

30. Prefiero hablar de apropiación colectiva/doméstica y no de comunitaria/privada tal como lo hace Assier-Andrieu (1987). La muga entre apropiación privada y colectiva, en los Pirineos, es muy difusa. El trabajo de Assier-Andrieu lo demuestra. Por otro lado, el acceso a los bienes, al interior del grupo doméstico, no permite hablar de propiedad privada. Una vez más, el caso vasco es clarificador. La mancomunidad de bienes del Fuero de Bizkaia y la coseigneurie de Lapurdi (ver Lafourcade, 1982, 1989) son muestras claras de la vocación comunitaria de los bienes domésticos (que no privados).

que la casa reproduce la forma de estructurar la relación al territorio que tienen los comunales: indivisión del patrimonio. La vecindad es un conjunto de casas con derecho a pastos. Su aumento desequilibraría la relación demografía/recursos. La comunidad restringe el derecho al uso de los bienes a los que tienen fuego abierto, es decir, residencia permanente.

Estas prácticas muestran la existencia de una doble exclusión: los extranjeros y no vecinos, a nivel comunitario, los no herederos, a nivel doméstico. Así pues, la indivisión de la tierra, sea esta comunal o doméstica, origina una doble exclusión: los no vecinos y los no herederos. La exigencia del título de hidalguía que se exigía en algunos valles vascos se explica a partir de esta doble lógica. Los nacidos en una casa de un valle pirenaico podían escapar a la regla del heredero:vecino³¹ si se casaban con una heredera. De otra manera, nunca llegarían a ser ciudadanos de estas repúblicas de vecinos que eran las vecindades de los valles pirenaicos.

Un ejemplo concreto de esta lógica social lo encontramos en el siglo XVI en el valle del Baztan. Es una sociedad que lleva hasta el extremo la lógica vecinal ejerciendo la práctica de la exclusión frente a los palacianos y los agotes, los no vecinos. La vecindad era el *ius civitatis* de los Pirineos. Esta se adquiría mediante la residencia. Los Fueros de Viguera, otorgados por D. Alfonso el Batallador (Rey de Nafarroa, 1104-1134) dicen: *De cómo se es vecino: Todo home que faze fuego en alguna vecindat é oviere peynnos dalbarda o x puercos e ovejas o cabras o herdat oviere alguna en el lugar, puede ser fiador en toda clase.*

O sea, la vecindad se adquiría si se tenía fuego encendido³². El hogar, la casa, otorgaba derechos vecinales. En el sur de Francia la chimenea era signo de vivienda y la que era sujeto de deberes y derechos: Un día, en las Landas, Toulgoaut encontró un campesino cuando caminaba por el bosque de la comuna de Sabres. Al preguntarle dónde iba, le respondió: *a derribar la chimenea (y no el techo) de la casa de los antepasados (ahora deshabitada) para no pagar impuestos* (1981:73). La casa no podía ser una chabola que se podía abandonar. El nomadismo no daba la vecindad. Es interesante constatar que el elemento constitutivo de los derechos sociales resida en el fuego del hogar, algo muy presente en todos los Pirineos. El origen de la casa vasca está en el *austarre*, la piedra cenizal del *saroi* montañés. El fuego se constituye, como en muchas culturas, en definidor de límites, en marcador de derechos.

Esta valoración tan extrema de la residencia aparece en el reparo que se tenía ante los extranjeros. En la Edad Media, la gente bohemia no era bien recibida en las aldeas rurales

31. Empleo el término genérico de vecino, aunque en todo el Pirineo encontramos casos muy comunes de herencia femenina (especialmente en el País Vasco y en Barège en donde la costumbre establecía la primogenitura absoluta, pero también en Catalunya en donde la institución de la *pubilla* es bien conocida). La autoridad doméstica era sin embargo masculina. Los charivaris y asnadas se encargaban de recordarlo (Ver el estudio de Itçaina sobre el papel del charivari en Itxassou, 1966). El principio era una casa:un vecino. El sexo, lo mismo que en la herencia no era un factor determinante en la reproducción de esta sociedad como lo es en las sociedades clánicas no europeas.

32. Para ser vecino, en el sureste de Francia como en el Norte de España, nos dice Toulgoaut, hacía falta ser propietario de una casa y tener *fuego encendido* durante un año y un día (costumbre germánica), prestar juramento de ser leal para con la comunidad y, en su caso, para con el señor. El Fuero de Estella exige tan sólo la residencia de un año y un día para obtener la vecindad, sin duda para facilitar el repoblamiento: *Si, entre los que han venido a poblar, alguien se ha instalado en la ciudad y ha alquilado una casa, permanecerá un año y un día exento de toda obligación de vecindad. Pasado este plazo, que haga ost et voisinage y desde entonces, que se le considere como vecino lo mismo que a los demás vecinos.* Según mis conocimientos, dice Soulet, en todos los demás fueros, había que ser propietario. La vecindad es una asociación de propietarios. De aquí, la importancia de la casa en los países en los que la costumbre es observada (1981:73).

pirenaicas. Se potenciaba el que la gente se instalase. El extranjero era mal visto (a no ser que viniera en caballo). Los estatutos de Luz prescribían que cuando un extranjero aparecía en el valle, se tocaran las campanas para convocar a los habitantes a la plaza. El que le había dado hospitalidad sin permiso, era multado. En Baiona, en 1307, todo extranjero que hacía daño a un vecino, podía ser matado por cualquier otro vecino (Toulgouat, 1981:86). Ejemplos de este tipo de corporatividad vecinal los encontramos en toda la cordillera pirenaica.

Esta jerarquía de valores aparecía en las costumbres, en los espacios ocupados por las personas en la Iglesia parroquial y en los vestidos: En Arizcun, Baztan, en 1673, la población se colocaba en la Iglesia por cinco categorías: Dueños de casas vecinales: los más cercanos al coro. Casados pero no dueños de casas vecinales. detrás de los primeros. Las mujeres propietarias de casas vecinales: en las tumbas. Las mujeres casadas pero sin casa vecinal, las domésticas, las extrajeras: detrás de las dueñas de casa. en fin, en lugar aparte, los agotes. En cuanto al vestido, las Ordenanzas del valle del Ronkal de 1543 ordenan que los vecinos lleven un traje con capa y cuello de terciopelo con bordes rojos. Lo mismo las mujeres viudas dueñas de casa. Los que no eran vecinos debían llevar bordes amarillos. Los jóvenes del pueblo, no invitaban a bailar más que a las chicas que eran de la misma categoría social que ellos. Se notaba en la anchura de la banda de terciopelo de los encajes del vestido.

Esta preeminencia social de los vecinos, dueños de casa, los únicos con derechos de uso de los comunales, aparece con una gran claridad en la historia del valle del Baztan. Este valle va a ir elaborando una estrategia de exclusión de los señores feudales y de los agotes en beneficio de los únicos derecho habientes o ciudadanos, los dueños de casa. Va a aplicar el mismo sistema que la casa empleaba a la hora de transmitir los bienes, la exclusión de los no herederos. Según Arizcun Ceta (1987), Baztan era, en el s. XVI, una asociación de dueños de casa, con catorce lugares y 4.000 personas. Había cuatro clases de personas: los vecinos o dueños de casa, los palacianos o casas solariegas, resultado del proceso de señorialización de los s. XI-XIV, los moradores o habitantes, excluidos del común y de los derechos políticos (los hijos de los segundones) y, por fin, los agotes. Con una actividad eminentemente pastoril, las ordenanzas del s. XVII evidencian la lógica vecinal de los dueños de casa: restringir el poder de los palacianos a los que logran desplazar del control económico y social del valle y controlar el número de vecinos. Ante el aumento de la población, limitan los derechos económicos a los vecinos: el artículo 56 de las ordenanzas de 1603 impide vender casas a los no vecinos. A finales del s. XVII, esta visión tan exclusiva de la vecindad empieza a suavizarse.

En cuanto a los agotes, éstos eran un grupo humano marginal en medio de la sociedad pirenaica, excluido de la vida social. Se pueden considerar como la antítesis de la vecindad. Eran la máxima otroidad en los Pirineos. Al extranjero y al bohemio se les temía y se les ponían barreras. Aún así, entraban (sea por matrimonio o por otras razones). El agote era el símbolo del extranjero en casa. Por ello se le excluía de tipo tipo de relación. Vivía en los límites de la comunidad, límites espaciales, económicos, sociales y sobre todo rituales y religiosos. Un análisis detallado de los testimonios de Francisque Michel (1993) y de Paola Antolini (1989) sobre esta raza maldita de los Pirineos nos hace ver cómo funcionaba esta sociedad para mantener el equilibrio entre población y recursos.

6. CONCLUSION

Lógica doméstica y vecinal son, pues, dos estructuras paralelas que no se entienden una sin la otra. El control de la indivisión de los comunales exige el control del número de casas derecho-habientes. Ambas encuentran su fundamento último en la importancia estra-

técnica de los terrenos de montaña³³, en la actividad agropastoril y en la forma colectiva de apropiación de la tierra. Para preservar la indivisión de la que depende su supervivencia, ambos espacios (casa y comunales) elaboran una misma estrategia de exclusión que se reproduce a través de la transmisión única (espacio doméstico) y de la vecindad ligada a la casa (lógica comunitaria). En última instancia, es la casa la que se constituye en detentadora de derechos y deberes. Ella se convierte en garante de la indivisión de los bienes, tanto de la domus como de la vecindad. Esta realidad puede explicar la importancia social y la preeminencia cognitiva que posee en esta sociedad debido a la importancia que tiene en cuanto llave de acceso a los recursos y como garante de la forma de apropiación colectiva pirenaica, la indivisión. Además de ser la llave de acceso a los bienes, se constituye en barrera social frente al exceso demográfico o frente a los posibles abusos de otros valles (mediante parzoneras, rituales, etc.). Esto puede explicar dos de las características culturales más importantes de estas comunidades (que, en definitiva, no son si no las dos caras de la misma moneda), por un lado, el rechazo al extranjero, y por otro, la valorización de la residencia, del tener fuego encendido, en cuanto origen y principio de derechos y de reconocimiento social. La institución de la vecindad en cuanto relación entre casas nace de este principio de relación socio-espacial.

<i>Organización</i>	Casa	Vecindad	Comunales
<i>Espacios</i>	G. Doméstico	Valle	Montaña
<i>Institución</i>	Cap de casa Etxekojaun	Beziau	Parzoneras
<i>Principios</i>	Indivisión	Fuego encendido	Indivisión
<i>Mecanismo de reproducción</i>	Exclusión de no herederos	Exclusión de no vecinos	Acuerdos de pastos

BIBLIOGRAFIA CITADA

- AGIRRE, D. (1935) *Garoa*, Donostia, Beñat Idastiak.
- ANTOLINI, P. (1989) *Los agotes, historia de una exclusión*, Madrid, Itsmo.
- ARANZADI, Engracio de (Kizkitza) (1932) *La Casa Solar Vasca*, Zarautz.
- ARANZADI, J. (1981) *Milenarismo vasco: edad de oro, etnia y nativismo*, Madrid, Eds. Taurus.
- ARETI, G. (1976) *Poemak, obrak gustiak*, v.1, Donostia, L. Haranburu, Ed.
- ARIZCUN CELA, A. (1987) *Economía y sociedad en la montaña navarra durante el Antiguo Régimen, Baztan, 1600-1841*, Madrid, Universidad Complutense.
- ARPAL, J. (1973) *Los Galagarza de Elgoibar*, Donostia, Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones.
- (1979) *La sociedad tradicional en el País Vasco*, Donostia, Aranburu.

33. La montaña es, en última instancia, el elemento definidor de esta sociedad, el espacio estructurador de las relaciones socio-culturales. En trabajos recientes he destacado el rol simbólico de la montaña en la sociedad vasca (1995 y 1996).

- ASSIER-ANDRIEU, L. (1984) "Le Play et la famille souche des Pyrénées: politique, juridisme et science sociale", in *Annales E.S.C.*, 3:495-512.
- (1986) "L'esprit de la maison pyrénéenne" in Casa Velazquez, ed. *Los Pirineos, estudios de antropología social e historia*, Madrid, Universidad Complutense, 95-109.
 - (1986a) "La communauté villageoise, Objet historique, Enjeu théorique", in *Ethnologie Française*, nouvelle série, t. 16, 4:351-360.
 - (1987) "Scénarios de la transition dans les Pyrénées catalanes françaises" in *RISS*, 114: 513-534.
- AUGUSTINS, G. (1989) *Comment se perpétuer? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*, Nanterre, Société d'Ethnologie.
- BARANDIARAN, Joxemiel (1972) *Obras completas*, Bilbo, La Gran Enciclopedia Vasca.
- BARRERA, A. (1991) *Casa, herencia y familia en la Cataluna rural*, Madrid, Alianza Editorial.
- BENASSAR, B. (1974) "Mentalités, comportement, Croyances", in Taillefer, F. *Les Pyrénées, de la Montagne à l'homme*, Toulouse, Privat.
- BENVENISTE, E. (1969) *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes. 1. Economie, parenté et société. 2. Pouvoir, droit et religion*, Paris, Les Editions Minuit.
- BELMONT, N. (1978) "La fonction symbolique du cortège dans les rituels populaires du mariage", *Annales E.S.C.* 1978:33:650-655.
- BERGER, P. and T. LUCKMANN (1994) *La construcción de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BERKNER, L.K. (1972) "The Stem family and the Developmental Cycle of the Peasant Household: An Eighteenth-Century Austrian Example", *American Historical Review* 77:398-418.
- BOAS, F. (1920) "The Social Organisation of the Kwakiutl" in *Race, Language and Culture*, N. York, MacMillan, 305-311.
- BURGUIERE, A. (1986) "Pour une typologie des formes d'organisation domestique en l'Europe moderne (XVI-XIXe siècles)", *Annales ESC*, mai-juin 1986, n° 3: 639-65
- BOURDIEU, G. (1972) "Les stratégies matrimoniales" in *Annales E.S.C.*, 27:1105-1127.
- BUTEL, F. (1892/3) "La vallée d'Ossau. Étude sur la population originaire et la prétendue famille souche des Pyrénées", in *La Reforme Sociale*, XIII:309-320; 456-472; XIV:219-238; XV:119-132; 183-195; 277-284; 446-462.
- CAMPBELL, J.K. (1964) *Honor, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford University Press.
- CADIER, A. (1892) Osse. Histoire de l'Eglise réformée de la vallée d'aspe, Paris.
- CARO BAROJA, J. (1982) *La casa en Navarra*, Caja de Ahorros de Navarra, 4 vols.
- COMAS DE ARGEMIR, D. (1984) "La estructura familiar en el Pirineo de Aragón. Análisis contextual del proceso de transformación de las relaciones domésticas (siglos XIX y XX)", *Meridies*, 1:73-103.
- (1996) "L'arbre et la maison. Métaphores de l'appartenance", in D. Fabre, ed. *L'Europe entre Cultures et Nations*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 199-212.
- CORDIER, E. (1869) *De l'organisation de la famille chez les basques*, Paris, Durand.
- CHIVA, I. (1984) "La maison: le noyau du fruit, l'arbre, l'avenir", in *Terrain, Carnets du patrimoine ethnologique*, 9:5-9.
- COULANGES, Fustel de (1984) *La ciudad antigua*, Barcelona, Ediciones Península

- DÉCHAUX, J.H. (1991) "Structures de parenté et société paysannes: deux points de vue et des suggestions pour une sociologie de la parenté dans les sociétés urbaines", *Archives Européennes de Sociologie* XXXII, 1991:153-171.
- DE LANCRE, P. (1612) *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, Paris, Jean Berjon.
- DEL VALLE, T. ed. (1981) *Mujer vasca, imagen y realidad*, Barcelona, Anthropos.
- DOUGLASS, W.A. (1988a) "Iberian Family History", *Journal of Family History* 13, 1:1-12.
- (1988b) "The basque stem family household: myth or reality", *Journal of Family History* 13:75-89.
- ECHEGARAY, B. (1925) "Significación jurídica de algunos ritos funerarios en el País Vasco", *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, XVI:95-222.
- FINE-SOURIAC, A. (1977) "La famille-souche pyrénéenne au XIX siècle: Quelques réflexions de méthode", *Annales E.S.C.* 3:478-487.
- Fuero Nuevo de Bizkaia*, Celaya, A. ed. (1976) Bilbao, Mensajero.
- GARCIA DE CORTAZAR, J. A. (1984) "La sociedad vizcaína altomedieval: de los sistemas de parentesco de base ganadera a la diversificación y jerarquización sociales de base territorial, in Eusko Ikaskuntza, ed. *Bizkaia Erdi Aroan*, Bilbo, 65-81.
- GUTIERREZ, A. (1985) *The Creation of Industrial Cooperatives in the Basque Country: A Case Study*, Illinois, University Of Chicago (Tesis Doctoral).
- ITÇAINA, X. (1996) "Sanction morale, fête et politique. Le charivari à Ixassou au XIX siècle", *Revue d'histoire de Bayonne, du Pays Basque et du Bas-Adour*, nouvelle série, 151:435-450.
- LAFOURCADE, M. (1982) "Instituciones jurídicas de Labourd", in *Adiskideen Elkarte Gaur*, Bilbo, Sociedad Vascongada de Amigos del País, v. 1: 9-34.
- (1989) *Mariages en Labourd sous l'Ancien Régime*, Leioa, Universidad del País Vasco.
- LASLETT, P. (1972) "La famille et le ménage: approche historique", *Annales E.S.C.*, 27:847-872.
- LEFEBVRE, H. (1949) "La Communauté Paysanne et ses Problèmes Historico-Sociologiques", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, VI:78-100.
- (1963) *La vallée de Campan. Etude de sociologie rurale*, Paris, P.U.F.
- (1943) Séance X: "Structures familiales comparées", in Friedmann, *Villes et campagnes*, Paris, 327-362.
- LE PLAY, F. (1983) "Paysans en communauté du Lavedan", in *Les Ouvriers des Deux Mondes*, Etudes publiées par la Société d'Economie Sociale à partir de 1586, Diffusion, Paris, Armand Colin, 1983:63ss (Paris, Société Internationale des Etudes Pratiques d'Economie Sociale, I,3 (1857):107-160).
- (1884) *L'organisation de la famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*, Tours, 3^a edición.
- LE ROY LADURIE, E. (1981) *Montaillou, aldea occitana, de 1294 a 1324*, Madrid: Taurus.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968) "El análisis estructural en lingüística y en antropología", in *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 29-50.
- (1985) *Paroles données*, Paris.
- LHANDE, P. (1908) *Autour d'un foyer basque*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale.
- LISON TOLOSANA, C. (1990) *Antropología cultural de Galicia*, Madrid, Akal
- MICHEL, F. (1983) *Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne*, Donostia, Elkar (Primera publicación, 1847).

- MARTINEZ MONTOYA, J. (1993) "Les unités sociales de résidence dans la vallée d'Aramaio", *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéennes* 17:35-47.
- (1995) "Pour une anthropologie de la montagne basque", *Ethnologie Française*, XXV, 1995,2:294-303.
- (1996) *Pueblos, ritos y montañas. Prácticas vecinales y religiosas en el tiempo y en el espacio de la comunidad rural (Valle de Arana, Alava, Euskalherria)*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- MENDRAS, H. (1984) "Recension del libro de E. Todd", *Revue Française de Sociologie* (1984),XXV: 484-488.
- OLANO, A. (1934) "La propiedad comunal del Baztán", *Yakintza*, 7, 43-48
- PINA-CABRAL, J. (1989) "L'héritage de Maine: Repenser les catégories descriptives dans l'étude de la famille en Europe" *Ethnologie Française*, XIX, 4 : 329-340.
- SOULET, J.F. (1987) *Les Pyrénées au XIX^e siècle*. T. I: *Organisation sociale et mentalités*; T. II: *Une société en dissidence*, Toulouse, Eché.
- PITT-RIVERS, J. (1994) *Grazalema, un pueblo de la sierra*, Madrid, Alianza Ed.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1972) "El hermano de la madre", in *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península, 25-41.
- RAMBAUD, P. (1969) *Société rurale et urbanisation*, Paris, Seuil.
- ROSAPELLEY, N. (1891) *Au Pays de Bigorre. Us et coutumes*, Tarbes.
- SAPIR, E. (1929) "The status of the Linguistics as a Science", *Language* 5:207-214.
- SOULET, J.F. (1987) *Les Pyrénées au XIX^e siècle*. T. I: *Organisation sociale et mentalités*; T. II: *Une société en dissidence*, Toulouse, Eché.
- STAHL, P.H. (1978) "The Domestic Group in the Traditional Balkan Societies", *Zeitschrift für Balkanologie* XIV: 184-201.
- STRATHERN, M. (1982) "The Place of Kinship: Kin, Class and Village Status in Elmdon, Essex", in A.P. Cohen (ed.) *Belonging, Identity and Social Organisation in Britihs Rural Cultures*, Manchester, Manchester University Press, 72-100.
- TODD, E. (1983) *La troisième planète: structures familiales et systèmes idéologiques*; Paris, Seuil.
- TOULGOUAT, P. (1981) *Voisinage et solidarité dans l'Europe du Moyen Age, Lou Bezi de Gascogne*, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose.
- TRUEBA, A. (1870) *Bosquejo de la organización social de Vizcaya*, Bilbao, Juan E. Delmas.
- (1905) "El Judas de la casa", *Obras de Don Antonio de Trueba, v. IV: Cuentos de color de rosa*, Madrid, Librería de Antonio Romero, 271-305.
- VAN GENNEP, A. (1909) *Les rites de passage*, Paris, E. Nourry (Madrid, Taurus Eds., 1986)